

# Messianismo, utopia e socialismo moderno

## MICHAEL LÖWY

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, Mestre e Doutor em Sociologia (França). Pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) em Paris, França.

*Traduzido do francês por Anita Brumer*

**RESUMO** O artigo aborda as contribuições de três intelectuais (pensadores) judeus que participaram da cultura utópico-messiânica da Europa Central, no início do século XX: Gustav Landauer, Ernst Bloch e Walter Benjamin. Apesar das diferenças entre eles, todos encontram nas tradições messiânicas judaicas uma das principais fontes de sua visão utópica de um futuro socialista.

**PALAVRAS-CHAVE** Messianismo; Utopia; socialismo moderno; pensamento judaico; Gustav Landauer; Ernst Bloch; Walter Benjamin

**ABSTRACT** The article covers the contributions of three intellectuals (thinkers) Jews who participated in the utopian messianic culture of Central Europe, in the early 20th century: Gustav Landauer, Ernst Bloch and Walter Benjamin. Despite the differences between them, all found on the Jewish messianic traditions one of the main sources of their utopian vision of a socialist future.

**KEYWORDS** Messianism; Utopia; Modern Socialism; Jewish Thought; Gustav Landauer; Ernst Bloch; Walter Benjamin

NO JUDAÍSMO DA EUROPA CENTRAL HÁ UMA ESPÉCIE DE CORRENTE messiânico-romântica de tendência socialista<sup>1</sup>, na qual se podem distinguir dois polos. O primeiro é formado pelos judeus religiosos com sensibilidade utópica: Franz Rosenzweig, Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn, o jovem Leo Löwenthal. A recusa à assimilação e a afirmação da identidade judaica, nacional/cultural e religiosa, é o aspecto dominante de seu pensamento. Sua aspiração a uma renovação nacional e religiosa judaica, no entanto, não os leva ao nacionalismo político, ao mesmo tempo em que sua concepção de judaísmo permanece marcada pela cultura alemã. Todos manifestam – em graus distintos – uma visão utópica universal do tipo socialista libertária, que eles articulam – de modo explícito ou implícito – com sua fé religiosa messiânica.

O outro polo é formado pelos judeus assimilados, ateu-religiosos, libertários: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, o jovem György Lukacs, Manès Sperber. De modo distinto dos que formam o polo anterior, eles se distanciam – em graus diversos – do judaísmo, no entanto, sem romper todos os laços com ele. A expressão *ateísmo religioso* – proposta por Lukacs a respeito de Dostoiévski – permite aproximar esta figura paradoxal do espírito que parece procurar, com a energia do desespero, o ponto de convergência messiânica entre o sagrado e o profano.

Alguns dentre eles receberam em sua juventude uma educação judaica religiosa – como Fromm e Sperber –, mas a maioria descobriu o judaísmo apenas tardiamente. Independentemente dessa trajetória individual, eles têm em comum uma postura estranha e contraditória, que associa a rejeição às crenças religiosas propriamente ditas a um interesse apaixonado pelas correntes místicas e milenaristas judias e cristãs. Trata-se de uma espiritualidade messiânica revolucionária que tece, entrelaça, entrecruza de modo inextricável o fio da tradição religiosa com o da utopia social.

Próximos ao ideal libertário dos anos 1914-1923, a maioria aproximou-se progressivamente do marxismo nos anos seguintes.

Neste artigo, considero três pensadores judeus que representam variantes dessa cultura utópico-messiânica da Europa Central: Gustav Landauer, Ernst Bloch e Walter Benjamin. Apesar das diferenças entre eles, todos encontram nas tradições messiânicas judaicas uma das principais fontes de sua visão utópica de um futuro socialista.

#### Gustav Landauer (1870-1919)

Amigo próximo de Martin Buber, Gustav Landauer distingue-se dele tanto por seu engajamento político militante (libertário) como por seu distanciamento do sionismo e da religião. Nascido em 1870 numa família judia do sul da Alemanha, era escritor, filósofo, crítico literário e redator da revista anarquista *Der Sozialiste* (1909-1915) e tornou-se, em abril de 1919, Comissário do Povo para a Cultura na efêmera República dos Conselhos da Baviera. Com o fracasso da revolução em Munique, ele foi feito prisioneiro e assassinado pelos militares em maio de 1919.

Lendo-se os comentários de alguns contemporâneos sobre Landauer, é possível perceber a aura religiosa do personagem. Martin Buber (1919, p. 290-291) refere-se a ele como um herdeiro dos profetas e mártires judeus do passado e Hans Kohn exalta-o como “um visionário messiânico na tradição dos profetas” (KOHN, 1928, p. 965). Mesmo o cético Karl Mannheim era fascinado por Landauer e via nele o representante mais típico do anarquismo radical como forma moderna do *chiliasm*<sup>2</sup>, “uma postura espiritual de uma profundidade demoníaca” (MANNHEIM, 1969, p. 196, 210).

Contra a filosofia evolucionista do progresso, comum aos liberais e aos social-democratas, Lan-

dauer esboça uma concepção de história inspirada tanto pelo romantismo alemão como pelo messianismo judaico. Analisando os escritos de Landauer como figura típica do Milenarismo – “chiliasm” é o termo que ele utiliza – libertário, Karl Mannheim mostra que esta forma de pensar recusa todo conceito de evolução, toda representação de progresso: no quadro de uma “diferenciação qualitativa do tempo”, a revolução é percebida como uma *irrupção* (*Durchbruch*), um instante abrupto (*abrupten Augenblick*), um vivido do agora (*Jetzt-Erleben*) (MANNHEIM, 1969, p.196). Esta análise é tão impressionante que ela se aplica não apenas a Landauer, mas também, com aproximadamente as mesmas nuances, a Walter Benjamin e a muitos outros pensadores judeus alemães.

Na concepção messiânica da história de Landauer os judeus ocupam um lugar particular: sua missão (*Amt*), sua vocação (*Beruf*) ou tarefa (*Dienst*) é de ajudar na transformação da sociedade e na gestação de uma humanidade nova. Por que o judeu? Landauer responde num texto que gerou muitos debates nos meios judaicos da Europa Central por sua legitimação da diáspora: “Uma opinião irrefutável, como um grito selvagem que ressoa em todo o mundo e como um suspiro em nosso foro interior, nos diz que a redenção do judeu só pode ocorrer se for concomitante com a redenção da humanidade; e que os dois são uma só e a mesma coisa: esperar o Messias no exílio e na dispersão e ser o Messias dos povos” (LANDAUER, 1921, p. 195).

Evidentemente, trata-se de uma forma clássica do *messianismo pária*, que reverte, no campo espiritual, o “privilégio negativo” (Max Weber) do povo pária. Mas para Landauer esta vocação judaica é ainda anterior à diáspora: ela remonta às fontes bíblicas. Num comentário sobre Strindberg publicado em 1917, ele afirma a existência de dois grandes profetas na história: “Roma, a dominação

do mundo, Israel, a redenção do mundo”. Na tradição judaica que nunca esquece a promessa de Deus a Abrão – a redenção do povo judeu com a redenção de todas as nações –, ele vê a manifestação “de uma concepção, de uma fé e de uma vontade messiânicas” (LANDAUER, 1917, p. 284).

Enquanto a espiritualidade de Buber resgata a fé religiosa no senso estrito, a do filósofo anarquista judeu-alemão pertence antes ao domínio ambíguo do *ateísmo religioso*. Landauer recusa-se a acreditar em um deus “além da terra, além do mundo (*überirdischen und überweltlichen Gott*)”; em continuação a Feuerbach e Marx, ele afirma que foi o homem que criou Deus e não o contrário (LANDAUER, 1911, p. 30-35). Poder-se-ia, então, associá-lo ao ateísmo. Mas isso não o impede de definir o socialismo como uma religião: “O socialismo é a tentativa de conduzir a vida comum dos homens em direção da associação livre num espírito comum, quer dizer em direção à religião...” (LANDAUER, 1907; 1924, p. 30). Trata-se, na verdade, do sentido etimológico da palavra: *re-ligar*, conectar por um vínculo.

Os temas proféticos, místicos ou messiânicos judaicos são, ao menos em certa medida, *secularizados* em sua utopia socialista. Mas não se trata de uma secularização no senso habitual do termo: a dimensão religiosa continua presente no próprio centro de seu imaginário político. Ela não é mais abolida, mas é conservada ou suprimida – no sentido dialético de *Aufhebung* – em sua profecia utópica e revolucionária. Nesta secularização mística – alguns autores falam do “ateísmo místico de Landauer (HEYDORN, 1968, p. 15) –, o universo simbólico religioso inscreve-se explicitamente no discurso revolucionário e carrega-o com uma espiritualidade milenarista, que parece escapar às distinções habituais entre o sagrado e o profano, o transcendente e o imanente, a religião e o século. O termo

provisório “ateísmo religioso” apenas substitui, de modo inadequado, um conceito que ainda não existe para referir-se a este tipo de espírito do qual Landauer, Ernst Bloch e Walter Benjamin são os eminentes representantes na cultura judaica alemã.

### Walter Benjamin (1892-1940)<sup>3</sup>

Walter Benjamin é um pensador singular, impossível de se classificar, cujo pensamento, no cruzamento do romantismo alemão, do messianismo judaico e do socialismo moderno, é um dos mais originais na teoria crítica do século XX. Um de seus primeiros textos importantes é a conferência “A vida dos estudantes” (LANDAUER, 1915), um documento capital, que parece reunir num único feixe de luz todas as ideias que o vão assombrar no decorrer de sua vida. Para Benjamin, as verdadeiras questões que se colocam para a sociedade não são “os problemas técnicos limitados de caráter científico, mas as questões metafísicas de Platão e de Spinoza, dos românticos e de Nietzsche”. Entre essas questões “metafísicas”, a da temporalidade histórica é essencial. As notas que introduzem o ensaio contêm um indício de sua filosofia messiânica da história:

Confiante no infinito do tempo, certa concepção da história discerne apenas o ritmo mais ou menos rápido pelo qual os homens e as épocas avançam pelo caminho do progresso. Daí o caráter incoerente, impreciso, sem rigor, da exigência voltada ao presente. Aqui, ao contrário, como sempre fizeram os pensadores ao apresentar imagens utópicas, vamos considerar a história à luz de uma situação determinada que a resume em um ponto focal. Os elementos da situação final não se apresentam como uma tendência progressista informe, mas, como criações e ideias em gran-

de perigo, altamente depreciadas e ridicularizadas, incorporam-se de modo profundo em todo o presente. (...) Essa situação (...) não é perceptível senão em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou como a ideia revolucionária no sentido de 1889 (BENJAMIN, 1971, p. 37).

As imagens utópicas – messiânicas e revolucionárias – contra a “informe tendência progressista”: estão aqui colocados, em resumo, os termos do debate que Benjamin vai desenvolver em toda sua obra.

De acordo com Benjamin, o *messianismo* está no centro da concepção romântica do tempo e da história. Na introdução de sua tese de doutorado sobre *Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand* (1919), ele insiste na ideia de que a essência histórica do romantismo “deve ser buscada no messianismo romântico”. Ele descobre esta dimensão principalmente nos escritos de Schlegel e Novalis e cita, dentre outros, o trecho surpreendente do jovem Friedrich Schlegel: “o desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é (...) o início da história moderna”. Encontra-se aqui a questão “metafísica” da temporalidade histórica: Benjamin opõe a concepção qualitativa do tempo infinito (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) “que provém do messianismo romântico” – e pelo qual a vida da humanidade é um processo de realização e não simplesmente de tornar-se – ao tempo infinitamente vazio (*leeren Unendlichkeit der Zeit*), característico da ideologia moderna do progresso. Pode-se constatar o surpreendente parentesco entre essa passagem (que parece ter escapado à atenção dos comentaristas) e as teses de 1949 *Sobre o conceito de história* (BENJAMIN, 1919, p. 66-67, 70, 72).

Qual é a relação entre as duas “imagens utópicas”, o reino messiânico e a revolução? Sem responder diretamente a essa questão, Benjamin aborda-a num texto – que permaneceu inédito durante

sua vida –, que data provavelmente dos anos 1921-1922: o *Fragment théologique-politique*. Num primeiro momento, ele parece distinguir radicalmente a esfera do fazer-se histórico daquela do Messias: “nenhuma realidade histórica pode, em si mesma, referir-se ao messianismo”. Mas logo depois ele constrói sobre este abismo aparentemente intransponível um ponto dialético, uma passarela frágil que parece ter sido diretamente inspirada por certos parágrafos de *L'Étoile de La Rédemption* (1921), de Franz Rosenzweig, – um livro pelo qual Benjamin manifestava a mais viva admiração. A dinâmica do profano, que ele definiu como “a busca da felicidade da humanidade livre” – para comparar com as “grandes obras de liberação” de Rosenzweig –, pode “favorecer a chegada do Reino messiânico”. A formulação de Benjamin é menos explícita que a de Rosenzweig, pela qual os atos emancipatórios são “a condição necessária para o surgimento do Reino de Deus”, mas se trata da mesma tentativa visando a estabelecer uma *mediação* entre as lutas liberadoras, históricas, “profanas” dos homens e a realização da promessa messiânica (BENJAMIN, 1971, p. 150 *apud* ROSENZWEIG, 1982, p. 339).

Como essa fermentação messiânica, utópica e romântica vai articular-se com o socialismo marxista?

É a partir de 1924, quando ele lê *Histoire et Conscience de Classe* de Lukacs – e descobre o comunismo através dos olhos de Asja Lacis –, que o marxismo vai gradualmente tornar-se um elemento chefe de sua concepção da história. Benjamin refere-se ainda ao ensaio de Lukacs como um dos raros livros que permanecem vivos e atuais: “A mais acabada das obras da literatura marxista. Sua singularidade fundamenta-se na segurança com a qual ele apreendeu, por um lado, a situação crítica da luta de classes na situação crítica da filosofia, e por outro, a revolução, a partir de agora concretamente madura, como a precondição absoluta, ou até mes-

mo a realização e a conclusão do conhecimento teórico” (BENJAMIN, 1980, III, p. 171).

Mas o materialismo histórico não vai substituir suas intuições “antiprogressistas”, de inspiração romântica e messiânica: ele vai *articular-se* com elas, ganhando, assim, uma *qualidade crítica* que o distingue radicalmente do marxismo “oficial” dominante na época.

Como se sabe, é nas *Thèses Sur le concept d’histoire* (1940) – redigidas pouco antes de seu trágico suicídio na fronteira dos Pireneus –, que Benjamin vai, uma última vez, reunir a aprofundar, numa forma alegórica infinitamente densa e rica, os principais temas de sua filosofia social e de sua utopia revolucionária.

No centro de sua visão da história, encontra-se o conceito de *catástrofe*. Em uma das notas preparatórias das Teses de 1940, ele observa: “A catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. A catástrofe é o *continuum* da história” (BENJAMIN, 1980, I, 3, p. 1244). A assimilação entre progresso e catástrofe é antes de tudo uma significação *histórica*: o passado não é, do ponto de vista dos oprimidos, mais do que uma série interminável de *derrotas catastróficas*. A revolta dos escravos, a guerra dos camponeses, junho de 1848, a Comuna de Paris são exemplos que aparecem com frequência nos escritos de Benjamin, para quem “esse inimigo não parou de vencer” (Tese VI). Mas essa equação tem também um significado eminentemente atual, porque, “na hora atual, o inimigo ainda não cessou de triunfar” (Tese VI): a derrota da Espanha republicana, o Pacto Molotov-Ribbentrop, a invasão nazista vitoriosa na Europa.

O fascismo ocupa, evidentemente, um lugar central na reflexão histórica de Benjamin nas teses. Para ele, não é um acidente da história, um “estado de exceção”, qualquer coisa impossível no século XX, um absurdo do ponto de vista do pro-

gresso: rejeitando esse tipo de ilusão, Benjamin clama por “uma teoria da história a partir da qual o fascismo possa ser percebido” (BENJAMIN, 1980, I, 3, p. 1244), isto é, uma teoria que compreenda que as irracionalidades do fascismo são apenas o inverso da racionalidade instrumental moderna. O fascismo leva às últimas consequências a combinação tipicamente moderna entre progresso técnico e regressão social.

Enquanto Marx e Engels tiveram, de acordo com Benjamin, “a intuição fulgurante” da barbárie que viria ocorrer, em seu prognóstico sobre a evolução do capitalismo (BENJAMIN, 1980, II, 2, p. 488), seus epígonos do século XX foram incapazes de compreender – e, como resultado, de resistir-lhe eficazmente – uma barbárie *moderna*, industrial, dinâmica, instalada no coração mesmo do progresso técnico e científico.

Procurando as raízes, os fundamentos metodológicos dessa incompreensão catastrófica que contribuiu para a derrota do movimento operário alemão em 1933, Benjamin se contrapõe à ideologia do progresso em todos os seus componentes: o evolucionismo darwinista, o determinismo de tipo científico-natural, o otimismo cego – dogma da vitória “inevitável” do partido –, a convicção de “nadar no sentido da corrente” (o desenvolvimento técnico); em uma palavra, a crença confortável em um progresso automático, contínuo, infinito, fundado na acumulação quantitativa, o voo das forças produtivas e o crescimento da dominação sobre a natureza. Ele acredita descobrir atrás dessas manifestações múltiplas um fio condutor que ele submete a uma crítica radical: a concepção homogênea, vazia e mecânica (como um movimento de relógio) do tempo histórico.

Contra essa visão linear e quantitativa, Benjamin opõe uma percepção qualitativa da temporalidade, fundada, por um lado, sobre a rememora-

ção, e de outro, na *ruptura messiânica e revolucionária da continuidade*. A revolução é o equivalente profano da interrupção messiânica da história, da parada messiânica do devir (Tese XVII): as classes revolucionárias, ele escreve na Tese XV, estão conscientes, no momento de sua ação, de “romper o *continuum* da história”<sup>4</sup>.

A utopia, em Benjamin, é inseparável de certa concepção qualitativa/messiânica do tempo, em oposição frontal e distinta ao evolucionismo do que ele chama de “marxismo vulgar” da social-democracia, com seu culto do desenvolvimento técnico, da indústria e do domínio/industrialização da natureza. A seus olhos, essa ideologia – que não é senão a forma secularizada da velha ética protestante do trabalho – prefigura a tecnocracia moderna e “rompe de maneira sinistra com aquela dos socialistas utópicos de antes de 1848”. Reencontramos aqui Fourier, do qual as “imaginações fantásticas” revelam, comparadas a essa ideologia positivista da exploração da natureza, “um bom senso surpreendente”. Sensível à poesia e ao encantamento dos sonhos de Fourier, Benjamin interpreta-os como intuição utópica de outra relação, não-destrutiva e não-mortal, com o meio ambiente natural: “Para ele, o efeito do trabalho social bem ordenado deveria ser que quatro Luas clareiem a noite da terra, que o gelo retire-se dos polos, que a água do mar deixe se ser salgada e que as feras coloquem-se a serviço do homem. Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, tem condições de fazer nascer as criações virtuais que dormem em seu seio” (BENJAMIN, 1971, p. 283).

A nostalgia romântica de uma harmonia originária inspira a célebre tese IX, que resume, como uma lareira acesa, o conjunto do documento. É preciso ler este texto enigmático e fascinante como uma *alegoria* na qual cada imagem sagrada tem um “correspondente” – no sentido baudeleriano – profano:

à tempestade maléfica que nos distancia do paraíso e que acumula no curso da história ruína sobre ruína corresponde a noção de *progresso*. É difícil evitar a conclusão de que esse paraíso perdido destruído pela catástrofe do progresso não é outra coisa, em linguagem profana, que a sociedade pré-histórica igualitária, a comunidade primitiva livre de toda forma de dominação sobre a qual sonhavam tanto o historiador do matriarcado (Bachofen), o poeta maldito (Baudelaire) e os pais do socialismo (Marx e Engels) (BENJAMIN, 1971, p. 281-282).

Se o comunismo primitivo corresponde ao paraíso perdido, a utopia da sociedade sem classes corresponde ao reino messiânico da história.<sup>5</sup> Não se trata de voltar ao passado. A nostalgia do mundo comunitário desaparecido e a melancolia diante das destruições trazidas pela modernidade tornam-se, para Benjamin, uma energia crítica e subversiva, investida na esperança utópica e messiânica e no combate revolucionário para o futuro emancipado.

### Ernst Bloch (1885-1977)<sup>6</sup>

Eu tive a oportunidade de conhecer Ernst Bloch pessoalmente. Nosso encontro ocorreu em 1974, em seu apartamento em Tübingen, situado não muito longe da escola (o *Stift*) onde – como ele gostava de evocar, em seus escritos –, em 1789, os jovens Hegel, Schelling e Hölderlin plantaram uma árvore para comemorar a Revolução francesa. Ele já estava com 89 anos, era praticamente cego, mas apresentava uma lucidez impressionante.

Entre suas observações, por ocasião desse encontro, ele fez uma que me impressionou muito e que revela a fidelidade obstinada de toda uma vida à ideia da utopia: “O mundo tal como ele existe não é verdadeiro. Há um segundo conceito de verdade, que não é positivista, que não é fundado sobre uma constatação de fatorialidade (...); mas que

é antes de tudo carregado de valor (*Wertgeladen*), como, por exemplo, no conceito de “um amigo verdadeiro”, ou na expressão de Juvenal *Tempestas poética*<sup>7</sup>; quer dizer, uma tempestade tal qual ela se encontra no livro, uma tempestade poética, como a realidade nunca conheceu, uma tempestade levada até o fim, uma tempestade radical. Então, uma *verdadeira* tempestade, nesse caso em relação à estética, à poesia; na expressão ‘um verdadeiro amigo’, em relação à esfera moral. E se isso não corresponde aos fatos – e para nós marxistas, os fatos não são senão momentos reificados de um processo, e nada mais –, nesse caso, tanto pior para os fatos (*um so schlimmer für die Tatsachen*), como dizia o velho Hegel”.<sup>8</sup>

As referências aqui são latinas e germânicas, mas não se pode impedir de pensar, lendo suas palavras, numa velha qualidade judaica, perfeitamente descrita pelo termo hebraico e ídiche bem conhecido: a *chutzpa*, quer dizer, o desembaraço, a insolência, o desafio.

Judeu alemão, não crente – melhor, ateu convicto –, Ernst Bloch foi aluno de Simmel e de Max Weber: ele até mesmo participou durante alguns anos (1912-1914) do Círculo Max Weber de Heidelberg, do grupo de amigos, colegas e estudantes – entre os quais Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Ernst Troeltsch, Georg Lukacs –, que se reuniam todos os domingos na casa do sociólogo. A esposa de Weber descreve-o como um jovem filósofo mergulhado em “altas especulações apocalípticas” (WEBER, 1926, p. 476), enquanto Paul Honigsheim (que na época era estudante de Weber) refere-se à sua ideologia como “uma combinação de elementos católicos, agnósticos, apocalípticos e econômicos coletivistas (HONIGSHEIM, 1968, p. 28).

Se as sociedades modernas se caracterizam, de acordo com Max Weber, pelo *desencantamento do mundo*, a obra de Bloch é uma tentativa, tipica-

mente romântico-revolucionária, de *re-encantamento do mundo*, graças a duas vias complementares e convergentes: a *utopia* e a *religião*. Seu primeiro livro, *Esprit de l’utopie* (1918), demonstra essa dupla tentativa; apresentando-se como um seguidor de Marx, Bloch denuncia “o ateísmo vulgar e indigente” da burguesia e homenageia certas tradições religiosas que lhe parecem necessitar serem salvas com urgência: a ideia de humanidade do cristianismo medieval e, sobretudo, os “velhos sonhos heréticos de uma vida melhor”. O último capítulo do livro, denominado “Karl Marx, a morte e o apocalipse”, tenta – sem realmente conseguir – associar a proposta política marxista com a herança cristã, “unidos na vontade de chegar ao Reino” (BLOCH, [1923] 1977, p. 283, 294, 334).

O sonho acordado da utopia está no centro da reflexão de Bloch após seus primeiros escritos, *L’esprit de l’utopie*, de 1918, e *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, de 1921. Uma dimensão romântica está muito presente em suas obras, às vezes pela crítica radical e impiedosa à civilização industrial-burguesa e pela referência às tradições do passado, notadamente religiosas. Sua reflexão bebe de muitas fontes espirituais, entre as quais o messianismo judaico ocupa um lugar escolhido. Num capítulo intitulado “Os judeus como símbolo”, do *Esprit de l’utopie*, ele festeja a religião judaica como aquela que tem a virtude essencial de ser “construída com base no Messias, com base no apelo ao Messias”. É essa crença que faz a continuidade histórica do “povo dos Salmos e dos profetas” e que inspira, no início do século XX, “o despertar do orgulho de ser judeu”. De acordo com Bloch, Jesus era um verdadeiro profeta judeu, mas ele não era o verdadeiro Messias: o “Messias distante”, o Salvador, o “último Cristo, ainda desconhecido”, ainda não veio (BLOCH, 1918, p. 323, 331-332).<sup>9</sup>

A utopia revolucionária em Bloch – como em Walter Benjamin – é inseparável de uma concepção messiânico-milenarista da temporalidade, oposta a todo gradualismo do progresso: escrevendo sobre Thomas Münzer e a guerra dos camponeses do XVI século, ele observa: “não era para os tempos melhores que se combatia, mas sim pelo fim de todos os tempos (...) o *surgimento do Reino*.” Seu procedimento é curiosamente ‘sincrético’, ao mesmo tempo judeu e cristão – como, por exemplo, nesta outra passagem do livro de Münzer, que compara o Terceiro Evangelho de Joachim de Flore, o milenarismo dos camponeses anabatistas e o messianismo dos kabalistas de Safed (Tsfat), que esperam, ao norte do lago Tiberíades “o vingador messiânico, o destruidor deste Império e deste Papado (...) o restaurador do *Olam-ha-Tikkun*, verdadeiro reino de Deus (...)”. Não se trata apenas de história: Bloch acredita, em 1921, na iminência, na Europa, de uma mudança revolucionária, que ele descreve numa linguagem judaico-messiânica como a Princesa Sabbat que aparece, ainda escondida atrás de uma fina muralha rachada, enquanto que “levantado sobre as ruínas de uma civilização arruinada... eleva-se o espírito da utopia que não pode ser arrancada” (BLOCH, 1975, p. 84, 91).<sup>10</sup>

*Le Principe Espérance* (O Princípio Esperança) é o livro mais importante de Ernst Bloch e sem dúvida uma das principais obras do pensamento emancipatório do século XX. Monumental (mais de 1.600 páginas), ela ocupou o autor durante uma boa parte de sua vida: escrita durante seu exílio nos Estados Unidos, de 1938 a 1947, ela foi revista uma primeira vez em 1953 e uma segunda em 1959. Após sua condenação como “revisionista” pelas autoridades da República Democrática Alemã, seu autor deixou a Alemanha Oriental por ocasião da construção do muro de Berlim, em 1961.

Entre todas as formas da consciência antecipa-

tória, a religião ocupa, no *Le Principe Espérance*, um lugar privilegiado, porque ela representa, para seu autor, a utopia por excelência. É preciso dizer que a religião considerada por Bloch – para retomar um de seus paradoxos preferidos – é uma religião ateísta. Trata-se de um Reinado de Deus sem Deus, que reverte o Senhor do Mundo instalado em seu trono celeste e o substitui por uma “democracia mística”: “O ateísmo é tão pouco o inimigo da utopia religiosa, que ele é a própria pressuposição: sem ateísmo o messianismo não existe” (BLOCH, 1979, III, p. 1408, 1412-1413, 1524).<sup>11</sup>

Entretanto, Bloch distingue de modo bastante nítido seu ateísmo religioso de todo materialismo vulgar, do “mau desencantamento” veiculado pela versão mais simples das Luzes – o que ele chama de *Aufklärlicht* em distinção a *Aufklärung* – e pelas doutrinas burguesas da secularização. Não se trata de opor à crença as banalidades do livre pensamento, mas de salvar, transportando-os em direção à imanência, os tesouros da esperança e os conteúdos de desejo da religião, tesouros nos quais se encontra, sob as mais diferentes formas, a *ideia do comunismo*: do comunismo primitivo da Bíblia ao comunismo monástico de Joachim de Flore e até ao comunismo chiliástico das heresias milenaristas (albigenses, hussitas, taboritas, anabatistas) (BLOCH, 1979, II, p. 66-67, 82-86; BLOCH, 1979, III, p. 1454, 1519-1526, 1613).

As curiosidades religiosas de Bloch são múltiplas e ecumênicas, mas o profetismo e o messianismo judaico ocupam um lugar de escolha em seu argumento: como ele escreve na seção intitulada “Moisés ou a consciência da utopia na religião”, o messianismo é o elemento utópico na religião, aquele que a torna incompatível com a teocracia e a sacralização do poder. Para melhor ressaltar a especificidade do judaísmo, ele vai referir-se a Max Weber – é, aliás, a única citação do sociólogo nas

1.628 páginas do *Principe Espérance*: “Max Weber oferece um julgamento que ultrapassa sua própria neutralidade, e percebe corretamente o messianismo como inseparável de Moisés e dos profetas: ‘Aquilo que é próprio das expectativas dos israelitas é a intensidade crescente com a qual, seja o paraíso, seja o Salvador (...) foram projetados no futuro. Isso não ocorreu apenas em Israel; mas com uma tal paixão (...) essa expectativa não esteve no centro da religiosidade. A antiga *Berith* (Aliança) de Jahwe com Israel, sua promessa ligada a uma crítica do miserável estado de coisas presente possibilitava isso; mas é somente a paixão (*Wucht*) da profecia que a fez de Israel, numa medida única em seu gênero, um povo de esperança e de espera’”. É menos o sociólogo que se coloca aqui como um testemunho “objetivo” – por não ser nem judeu nem utopista – do fervor messiânico do povo hebreu (BLOCH, 1979, III, p. 1463).<sup>12</sup>

O que parece novo e importante no messianismo e no profetismo, para Bloch, em contraste com outras religiões contemporâneas, é a ideia que o destino pode ser modificado. Enquanto a *Moirá* dos gregos ou o mito astral do Egito pressupõem um destino irrevogável – levando, assim, ao silêncio e à impotência –, o profetismo judeu concebe o destino como uma balança, na qual o peso decisivo está no próprio ser humano. Isaías ensina que o destino não é categórico, mas hipotético, porque ele depende da moral e da livre decisão dos humanos (BLOCH, 1979, III, p. 1514).

Muito diferentes em sua inspiração e empreendimento, esses pensadores judeus partilham de uma sensibilidade messiânico-utópica que representa uma contribuição distinta ao socialismo moderno, uma contribuição dissidente e herética em relação às correntes dominantes da esquerda do século XX.

## NOTAS

1 Num artigo publicado anteriormente nesta revista, abordei alguns aspectos da obra de dois pensadores judeus da Europa Central de cultura alemã, Martin Buber e Erich Fromm (LÖWY, 2009). Junto com os três pensadores considerados agora, resgato a importância do papel desempenhado pelos intelectuais judeus na reflexão e na ação de aspiração utópica socialista ao longo dos séculos XIX e XX, mas de um modo particularmente intenso na Europa entre as duas guerras, já desenvolvido no meu livro de 1988 (LÖWY, 1988). No artigo de 2009, procurei explicar a participação dos judeus na teoria e na prática utópico-social na Europa, que pode ser considerada desproporcional em relação à sua participação numérica na população, por um lado, pela situação de exclusão e discriminação que vivenciavam sobretudo antes de 1918, que favoreceu um ponto de vista crítico sobre a ordem social e a pesquisa de uma alternativa radical; e, por outro lado, pelo papel da tradição profética ou messiânica judaica como fonte de aspiração utópica.

2 Crença de que Jesus estabelecerá um reinado de 1.000 anos na terra (Milênio) antes do último julgamento, expresso no livro *Apocalipse* (Revelação), de João, o último livro do Novo Testamento. Numa definição mais ampla, é um conceito cultural baseado na expectativa de um tempo de paz e abundância na terra. (LANDES, Richard. Millennialism. *Encyclopaedia Britânica* [<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/382720/millennialism>]. Consulta em 30/12/2011). Nota da tradutora (NT).

3 Algumas das ideias de Walter Benjamin desenvolvidas neste artigo foram apresentadas numa palestra que fiz na Universidade de São Paulo, em janeiro de 2002, a qual foi publicada na revista *Estudos Avançados* (LÖWY, 2002).

4 De acordo com Habermas, existe uma contradição entre a filosofia da história de Benjamin e o materialismo histórico. O erro de Benjamin foi, segundo ele, ter querido impor – “como um capuz de monge sobre a cabeça” – ao materialismo histórico de Marx, “que leva em conta progressos não apenas no campo das forças produtivas, mas também no da dominação”, “uma concepção histórica antievolucionista” (HABERMAS, 1981, p. 121). O que

Habermas pensa ser um erro é precisamente a fonte do valor singular da filosofia benjaminiana da história, e de sua capacidade de compreender um século caracterizado por uma imbricação estreita da modernidade e da barbárie.

5 Como destaca Benjamin, em uma das notas preparatórias para as Thèses, “deve-se restituir ao conceito de sociedade sem classes sua verdadeira aparência messiânica (*echtes messianisches Gesicht*), no interesse mesmo da política revolucionária do proletariado” (BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, I, 3, p. 1232).

6 A parte do artigo referente a Ernst Bloch foi extraída de meu texto “Utopie et romantisme révolutionnaire chez Ernst Bloch” in *De(s)générations – utopie insurgeante*, Revue esthétique, poétique, philosophique et politique, mai 2010, p. 81-88. Disponível em <http://www.editionhuguet.com/livres/desgeneration/des11-lowy.pdf>.

7 Trata-se do livro *Satires de Juvénal et de Perse*, traduit au français par M. Jules Lacroix. Paris : Librairie de Firmin Didot Frères, 1846. Disponível em : <http://remacle.org/bloodwolf/satire/juvenal/satire12b.htm>. Consulta em 04jan2012. (NT)

8 Eu publiquei esta entrevista num anexo de meu livro “*Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*”, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p. 294.

9 Ver, sobre este tema, o belo livro de Arno Münster, *Figures de l'utopie chez Ernst Bloch*, Paris, Aubier, 1985.

10 Hans Jonas critica o marxismo em geral e Bloch em particular por seu messianismo, sua “escatologia secularizada”, seu milenarismo (*Chiliasmus*) e sua aspiração desmesurada de “uma metamorfose do ser humano” – acompanhada da recusa de uma “simples melhora” fundamentada num “programa de reformas” razoável e eficaz (JONAS, 1979, p. 313-315, 386).

11 Este é um tema amplamente desenvolvido no livro *L'athéisme dans Le christianisme*, Paris, Gallimard, 1981.

12 A citação de Weber foi extraída de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III, 1923, p. 249 – isto é, do livro sobre o judaísmo antigo.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. “La vie des étudiants” [*Der Neue Merkur*, 1915] in *Mythe et Violence*. Paris: Lettres Nouvelles, 1971.

\_\_\_\_\_. *Poésie et Revolution*. Paris: Lettres Nouvelles, 1971.

\_\_\_\_\_. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* [1919]. Francfort: Suhrkamp, 1973.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Francfort: Suhrkamp Verlag, 1980.

\_\_\_\_\_. “Fragment théologico-politique” in *Poésie et Revolution*. Paris: Denoel/Lettres Nouvelles, 1971.

\_\_\_\_\_. “Sur le concept d'histoire” [1940], *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2000.

BLOCH, Ernst. *Esprit de l'utopie* (1923). Paris: Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. *Geist der Utopie*. Munich-Leipzig: Duncker & Humblot, 1918.

\_\_\_\_\_. *Thomas Münzer, théologien de la révolution*. Paris: Julliard, 1975.

\_\_\_\_\_. *Das Prinzip Hoffnung*. Francfort: Suhrkamp Verlag, 1979. Em português: *Princípio Esperança*. São Paulo: Contraponto, 2006. 3v.

\_\_\_\_\_. *L'athéisme dans le christianisme*. Paris : Gallimard, 1981.

BUBER, Martin. “Landauer und die Revolution” in *Masken*, Heft 18/19, 1919.

HABERMAS, J. “L'actualité de W.Benjamin. La critique: prise de conscience ou préservation”, *Revue d'esthétique* n° 1, 1981.

HEYDORN, Heinz-Joachim. “Geleitwort” in Landauer, Gustav. *Zwang und Befreiung*. Köln: Hegner Bücherei, 1968.

HONIGSHEIM, Paul. *On Max Weber*. New York: Free Press, 1968.

KOHN, Hans. “Gustav Landauer” in *Jüdisches Lexikon*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1928.

JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

WEBER, Marianne. *Max Weber, ein Lebensbild*. Tübingen: JCB Mohr, 1926.

LANDAUER, Gustav. "Volk und Land: Dreissig Sozialistische Thesen" in *Zukunft*, n.58, Januar 1907.

\_\_\_\_\_. "Gott und der Sozialismus" [1911] in LANDAUER, Gustav. *Der Werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schriften*. Postdam: Gustav Kiepenhauer Verlag, 1921, p. 14-39.

\_\_\_\_\_. "Strindbergs Historischen Miniaturen" in *Werdende Mensch*, 1917.

\_\_\_\_\_. "Sind das Ketzergedanken?" in *Der Werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schriften*. Postdam: Gustav Kiepenhauer Verlag, 1921.

\_\_\_\_\_. *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*. Köln: Marcan-Block-Verlag, 1924.

\_\_\_\_\_. *Zwang und Befreiung*. Köln: Hegner Bücherei, 1968.

LÖWY, Michael. *Rédemption et Utopie; le judaïsme libertaire en Europe centrale; une étude d'affinité élective*. Paris: PUF, 1988.

\_\_\_\_\_. 'A filosofia da história de Walter Benjamin'. *Estudos Avançados*, v.16 n° 45, São Paulo, maio/agosto 2002, p. 199-206.

\_\_\_\_\_. 'Messianismo e utopia no pensamento de Martin Buber e Erich Fromm'. *WebMosaica*, Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, v.1 n.1 (jan-jun), 2009, p.72-81.

\_\_\_\_\_. 'Utopie et romantisme révolutionnaire chez Ernst Bloch'. *De(s)génération* – utopie insurgeante (Revue esthétique, poétique, philosophique et politique), mai 2010, p. 81-88. Disponível em <http://www.editionhuguet.com/livres/desgeneration/des11-lowy.pdf>.

LUKACS, Georg. *Histoire et Conscience de Classe*. Paris: Editions de Minuit, 1960.

MANNHEIM, Karl. *Ideologie und Utopie* (1929). Frankfurt/Main: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1969.

MÜNSTER, Arno. *Figures de l'utopie chez Ernst Bloch*. Paris: Aubier, 1985.

ROSENZWEIG, Franz. *L'Etoile de Redemption*. Paris: Seuil, 1982.

Recebido em 27/11/08  
Nova versão recebida em 19/12/2011  
Aceito em 16/01/2012